

EL MAL Y LA SERVIDUMBRE

José A. Santiago Sánchez

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid
Madrid - España

1.-

Resulta más que evidente afirmar que uno de los mitos fundacionales de la tradición occidental es la narración sobre el Pecado Original y la Caída de Adán y Eva desde el Paraíso. Al igual que sucedía en el mito hesiódico de Pandora, en la historia de Adán y Eva se asiste a la entrada del Mal en el mundo y a su asunción por parte de los hombres debido a su conducta libre y, por ello mismo equivocada. Hesíodo señala en *Los Trabajos y los Días* que en la tinaja que Pandora abre para condenar *sine die* al resto de la Humanidad solo permanecería la esperanza. Pero lo cierto es que podríamos preguntar si, tras la fatídica apertura de la tinaja, la esperanza (ἐλπις) supondría, como veremos, no tanto una ganancia para los humanos, sino más bien una condena más unida al resto de los males.

No es preciso siquiera mencionar la multitud de exégesis que dicho mito fundacional respecto al origen del mal ha tenido a lo largo de milenios. Una de las primeras y más importantes preguntas que surgen de la narración es cómo interpretar la prohibición divina hacia Adán y Eva de no morder la manzana. ¿Sería Dios entonces el causante del pecado?

El carácter soteriológico de la religión judeocristiana convierte el hecho positivo de los males contingentes del mundo en un problema moral en el que está en juego la propia doctrina salvadora, el sentido de la conducta humana libre, y en último término, la concepción de la divinidad misma. El argumento ha sido repetido por doquier como si de un silogismo se tratara: si Dios es omnisciente, será consciente del sufrimiento; si es todopoderoso, será capaz de impedir el sufrimiento; y si es absolutamente bueno, deseará evitarlo. Pero está claro que no impide el sufrimiento. Por tanto, o no existe tal Dios, o si existe, no es omnisciente, todopoderoso y absolutamente bueno, aunque puede suceder una o dos de esas cosas.

Este tradicional argumento ha sido rebatido con otro no menos tradicional, según el cual la respuesta de que Dios permite el mal sin ser cómplice de él vendría dada por razón de que Dios, en su absoluta misericordia, nos dejaría libres, por lo que asumiría, como Creador del mundo, nuestros actos malvados, es decir, los permitiría (*tollere*) en su perfecta Creación en pos de mayores y ulteriores bienes. Así sucede en los casos ya conocidos de Leibniz o de Tomás de Aquino, el cual subraya que Dios ha dotado a sus criaturas de verdadera capacidad de actuar, lo que implica que

sus acciones tengan consecuencias reales para con ellos mismos, y no para con Dios. Si a las criaturas libres no les permitiera causar efectos malos, tal libertad sería ficticia. Por tanto, dice el Aquinate, «Dios permite que se produzcan algunos males para que no resulten impedidos muchos bienes». A esto el filósofo francés Comte-Sponville replica que es inconciliable la idea de Dios como padre bueno con el hecho de ocultarse y abstenerse «cuando sus hijos son deportados, humillados, asesinados, torturados en Auschwitz, el Gulag o Ruanda.» Lo cierto es que, más allá de la importancia de la polémica, sin embargo, es evidente que el problema del mal se encuentra directamente vinculado al problema de la libertad humana, planteado ya desde el mito del Pecado Original.

El argumento de Tomás de Aquino, fundamento y origen desde Leibniz de lo que posteriormente vino a llamarse en la tradición occidental «Teodicea», se basa en una idea del cosmos entendido como orden (pues etimológicamente el término griego κόσμος significa eso) y el mal, las catástrofes o el dolor como un desorden. Dicha concepción ya era expuesta en la tradición griega de la justicia a través de filósofos como Anaxágoras o Platón, pero también, como apunta Paul Ricoeur, en toda la antigua simbología mítico-genésica occidental.

Esencialmente unido a la idea de orden o equilibrio, señala Ricoeur, se encuentra la idea de *retribución*, la cual, respecto al mal, se denomina *castigo*. En este sentido, el temor al mal se explica más bien como el miedo humano a un futuro castigo retributivo. Este es el modo en que la ley obtiene su fuerza coactiva, debido por un lado, a un temor humano al castigo y por otro, a la intrínseca admiración humana hacia un orden que hay necesariamente que restituir. Este es, según Ricoeur, el sentido que Platón establece cuando afirma en el *Gorgias* (471 d, 474 b) , por boca de Sócrates, su famosa tesis según la cual es peor cometer injusticia que sufrirla, pues ser castigado implica volver a ser bueno, esto es, a ser equilibrado, o sea, justo, y por lo tanto feliz. Algo que en el caso de las religiones, tendría un sentido sobre todo soteriológico y escatológico, en el que, desde claves psicológicas, el sentimiento de la culpa y del perdón fundamentan estrictamente la conducta del creyente. En este sentido, la figura mesiánica de Cristo resulta decisiva para la construcción misma del mal moral: Dios se ha hecho carne como Segunda Persona divina y ha sufrido por todos los hombres para restituir su culpa y por tanto, el nuevo orden. Dios, por tanto, como veíamos en santo Tomás o Leibniz, tolera por un lado los males al hacerlos contingentes con el Todo, que es el siempre el Bien, mientras que, por el otro, sitúa el Mal como un todo reunido de modo expiado a través del Cordero de Dios, imagen mediante la cual los hombres contemplan representada la culpa y retribución del pecado en la Pasión y Redención cristológica. Se trataría, al decir de Jaspers, de un tiempo-eje de la Historia Universal enclavado en el Acontecimiento de la Muerte y Resurrección de Cristo, un acontecimiento «en verdad justo y necesario».

Este carácter, contingente por un lado y holista por otro, de la idea de mal puede apreciarse también a partir del término «justicia», el cual se ha designado en griego fundamentalmente con dos términos de genealogía dispar. El primero –y seguramente el más antiguo– se nombra a partir de la diosa *Themis* (Θεμῖς). Mencionada por Hesíodo como una de los doce Titanes, descendiente, por tanto, de Urano y Gea, *Themis* constituye una de las más antiguas divinidades griegas. Fundadora del oráculo de Delfos, encarna el orden cósmico de lo que, en palabras de Anaximandro constituiría la injusticia (ἀδικία) que todo devenir implica «según la ordenación del tiempo» (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). Por otro lado, *Diké* (Δική) es presentada en Hesíodo como hija de Zeus y de *Themis*, por lo que trata de una divinidad posterior. De hecho, la justicia en tanto *Diké*, se encuentra referida sobre todo a las ciudades y al tráfico humano y vinculada, por tanto, al equilibrio de las razones. Si la palabra de *Themis* era fundamentalmente realizadora, la de *Diké* es decisora. Si se entiende el devenir como un *continuum* no dependiente en principio únicamente de la libertad individual humana, entonces hablamos de *Themis*: la diosa del equilibrio entre contrarios. Así Eric Wolf señala que en la tragedia *Antígona*, la protagonista lucha por la justicia del orden universal, es decir, por la retribución cósmica (*Themis*), y no por las leyes de la polis (*Diké*).

Platón recoge esta idea del equilibrio para hablar de la justicia (δικαιοσύνη) como la virtud por antonomasia. De este modo, la justicia se concibe en Platón como la armonía entre las diversas facultades del alma o los diversos estamentos de la *pólis*. La injusticia se relaciona íntimamente con el término *hybris* (ὑβρις), es decir, desmesura o falta de equilibrio. Esta concepción determina la moral griega como una moral basada en la armonía conservadora de fuerzas, sobre todo, de fuerzas sociales. El mal, así, consiste más bien, para el pensamiento griego, en una falta de orden, es decir, de justicia. Así, lo señala el propio Platón en el *Gorgias* (477a) cuando deja decir a Sócrates que el bien es un orden y la injusticia (ἀδικία), un cierto desorden. Según Sócrates, el peor mal para cualquier humano es la injusticia, y no porque sea más dolorosa para el individuo, sino porque causa el mayor mal (464a). Sin embargo, este mal, según veíamos más arriba, se refiere sobre todo a la comunidad, dentro de la cual es posible la vida moral, y por tanto, en cuyas coordenadas solo tienen sentido los términos «bien» o «mal».

Frente a la idea de justicia basada sobre todo, en el poder del individuo libre, Calicles en el *Gorgias* platónico, o Alcibíades en el diálogo platónico del mismo nombre, se enfrentan a Sócrates a la hora de tratar ambos temas. Por un lado, Calicles defenderá la tesis de que la justicia es la imposición del más fuerte, mientras que Alcibíades sostendrá que siempre será mejor ser malvado que padecer maldad. Para Sócrates, en cambio, del mismo modo que sucede con el ignorante que piensa que sabe, el que es injusto y no se enmienda (creyendo que no lo es) comete mayor mal que el que ha sido injusto y se ha curado (477e-479c). En este mismo sentido, aunque desde otras muy distintas coordenadas, se enmarcaría la famosa sentencia de Jesús ante sus verdugos en la cruz: «perdónalos señor, pues no saben lo que hacen» (*Lucas, 23, 34*).

A este respecto, Sócrates aconseja al impetuoso Alcibíades seguir el famoso lema del oráculo que fuera obra de Themis y «conocerse a sí mismo» (*Alcibíades I*, 133b). Según el pensamiento socrático, la justicia o injusticia, es decir el orden o el desorden, se inscriben dentro de la dicotomía sabiduría / ignorancia. El conocimiento de sí en tanto precepto moral significa, de hecho, una apelación constante en la idea de la vida humana virtuosa concebida por Sócrates.

Foucault, no obstante, concibe ese *γνωτὶ σεαυτόν* socrático de modo distinto. Para Foucault, el conocimiento de sí viene dado por una falta de autoridad sobre el sujeto. Por ello, Sócrates habría introducido por vez primera en la historia de la filosofía un sujeto trascendente, es decir, un «sí mismo». Así Foucault adscribe al principio moral del *γνωτὶ σεαυτόν* a una holganza social provocada por una falta de urgencias mundanas de la que, en definitiva, resulta la primera manifestación de lo que el pensador francés denomina «hermeneútica del sujeto». Sin embargo, desde el punto de vista judeocristiano, esta ociosidad -que se encuentra, como sabe el lector, en el origen del conocimiento teórico para el pensamiento griego- se percibe de un modo más pernicioso. El ocio significa la ocasión del astuto diablo para lanzarse al mal. De este modo, el individuo trabajador, sujeto a la comunidad y a sus reglas morales resulta, al contrario de lo que sería en Sócrates, el sujeto virtuoso y ajeno a la maldad, es decir, ajeno a su vacua y holgada mismidad. El hombre bondadoso, desde esta perspectiva, sería el ajeno de sí, es decir, el di-vertido o el ex-céntrico en el trabajo o en la dedicación, sin tiempo para la ocasión ociosa del mal. De hecho, multitud de dichos o refranes de tradición judeo-cristiana vinculan la ociosidad con la perversa posibilidad de lo diabólico.

El pensamiento griego clásico, tan ajeno al psicologismo y a la autonomía interior del sujeto, se expresa en lo que Sócrates quiere significar a Alcibíades con el *γνωτὶ σεαυτόν* de un modo, creemos, algo distinto. En efecto, se trata más bien de una «medida» (*μέτρον*) por parte del sujeto de sus propias facultades y posibilidades. El ardiente Alcibíades, convencido de sus valores morales, está deseoso de cambiar el mundo e incurrir en una *polis* que el joven aristócrata enjuicia de un modo inmisericorde y a la que achaca todo tipo de males y perjuicios. Frente a ello, en el para algunos, «dudoso» diálogo platónico de juventud, Sócrates insta a Alcibíades al conocimiento. El joven debe saber a ciencia cierta cuál es la utilidad social y la consecuencia que dicho gesto pueda comportar, es decir, qué es lo verdaderamente bueno para el individuo y para la ciudad. Para Sócrates, Alcibíades valora todo demasiado abruptamente, pasando de las palabras a los actos con demasiada prontitud. En este sentido, la lección de Sócrates no anda descaminada, pues la biografía de Alcibíades «da cuenta de una de las carreras políticas más trapaceras que se ha tenido noticia en la historia de la humanidad», la de un sujeto que en su delirante proyecto se sintió traicionado por Atenas, que posteriormente luchó junto al enemigo espartano para volver de nuevo a su *polis* y que terminó asesinado por un sicario extranjero. Su figura representa, por ello, un emblema, en definitiva, de la *ὕβρις*, es decir, del individuo que quiere ir más allá de su propia medida, es decir, de su *ratio* en la *polis*.

Por ello, el *γνωτὶ σεαυτὸν* se inscribe en el marco del conocimiento y la justicia como medida y auténtica virtud. El mal para el pensamiento griego resulta ser la desmesura de sí, la cual aplicada a la *polis*, era considerada también como *ἄσεβεία*, como impiedad, dado el carácter sagrado que investía a la comunidad en la Grecia antigua. En dicho período, la *hybris* aludía a un desprecio temerario hacia el espacio personal ajeno, ocasionado por un dominio absoluto de los propios impulsos, por lo que constituía un sentimiento individualista y violento, inspirado por las pasiones exageradas, consideradas enfermedades por su carácter irracional y desequilibrado. En la tragedia y mitología griegas, el hombre que cometía *hybris* era culpable de querer más que la parte que le fue asignada en la división del destino (*μοῖρα*). Recuérdese que las *Moiras* o Destinos (Átropos, Cloto, Láquesis) eran hijas de Themis, la diosa que regía devenir de los contrarios y de la que hemos hablado anteriormente. En este sentido, señala Nietzsche, el sujeto que desea por encima de su capacidad denota, como Alcibíades, una falsedad en verdad perversa. Esta falsedad y perversión es la que, según Nietzsche, ha inventado los desmesurados, aunque «demasiado humanos» principios del Bien y del Mal. Sin embargo, Nietzsche, más que apuntar a una *hybris*, señala al olvido como la causa originaria de la moralidad normativa. Se trata en este caso, de una recuperación del equilibrio apolíneo, tesis que Nietzsche adscribe a la metafísica platónica, anterior a una Grecia más primitiva, menos manchada de racionalismo, más dionisiaca, en definitiva.

3.-

Pero prosigamos donde habíamos comenzado: al clásico problema del mal en relación con la existencia de Dios. A este respecto, es bien conocida la tesis que Tomás de Aquino presenta en la *Summa Theologica*, donde el dominico concibe el bien como una privación del mal, del cual aquel es sujeto. De este modo, la carencia privativa del bien se llama mal, «como la ceguera es privación de la vista» (1 q.48 a.3 c). Esta tesis del Mal en cuanto función negativa del Bien aparece, como hemos visto, en la propia exégesis tomista del Pecado Original, y se inscribe en el intelectualismo moral socrático. En efecto, si el mal penetra en el mundo debido a la libertad humana de equivocarse, se sigue de aquí que la libertad solo se entiende como posibilidad de errar, puesto que toda finalidad natural y humana es lograr el mayor bien. De este modo, el mal se concibe como una equivocación el cálculo medios-fines.

Mas no toda carencia del bien se dice mal- añade Tomás de Aquino- pues la ausencia del bien puede entenderse privativa o negativamente, y en este último sentido, no tiene razón de mal. De lo contrario, se seguiría que las cosas que de ningún modo existen serían malas, y, además, que toda cosa sería mala, por cuanto no posee el bien de otra. Así el hombre sería malo porque no tiene la agilidad de la cabra o la fuerza del león (1 q.48 a.3 c). Del mismo modo en Spinoza, el bien o el mal se conciben siempre referidos a un modo existente y en relación a una variable y aún no poseída potencia (de actuar). Así, el mal y el bien significan, como el propio ejemplo de Tomás de Aquino establecía, un plexo de relaciones que caracterizan los organismos

complejos, por lo que, según señala el Aquinate, «no es un mal en la piedra la falta de vista, y sí lo es en el animal, por ser contrario a la naturaleza de la piedra tener vista» (1 q.49 a.1 c). Y como los individuos en Spinoza se definen más en cuanto relaciones que en cuanto sustancias, es por ello que el mal es -como hemos visto- lo que Tomás de Aquino llama, siguiendo a Aristóteles, una «privación de forma» (*Ibíd.*). Hipostasiar por tanto, e incluso totalizar el Bien y el Mal significarían para Spinoza dejarse llevar por la ilusión finalista; nosotros diríamos, por la *hybris* del que pretende más de su propia capacidad. Por ello Spinoza habla de utilidad o adecuación en el sujeto más que de Bien y Mal.

En un sentido muy parecido se pronuncia Tomás de Aquino cuando señala que el mal no puede definirse por el fin: «por ser más bien una carencia del orden conducente al fin; porque no es sólo el fin el que verifica la razón del bien, sino que también lo útil, que se ordena al fin, realiza esa noción de bien» (1 q.49 a.1 c). La negación spinozista, en definitiva, a lo que podríamos definir como «la utopía del Bien y del Mal» se basa en la misma ignorancia intelectual que Sócrates o Spinoza diagnosticaban en sus diversas épocas: el ser humano se cree libre y promotor de las causas ontológicas. Ello implica una sobrevaloración de sus aptitudes, una *hybris*, producida por la ignorancia de las verdaderas causas. Debido a esa ilusión de libertad, surge precisamente la esclavitud de las pasiones, la sujeción a las valoraciones, los enjuiciamientos morales, la pretensión absoluta de las normas, etc. En la *Ética* Spinoza señala que si los hombres hubieran nacido libres, no se habrían formado, en cuanto libres, ninguna idea de lo bueno o lo malo, puesto que siempre se guiarían por lo que les es adecuado, es decir por la razón. (*Ética*, IV, 68). El origen de la moral se debería, entonces, a lo que Antonio Valdecantos llama una «anomalía» respecto a la comprensión de las causas y los efectos. Lo que podríamos llamar el «conservadurismo» de la teoría spinozista resonará, -con otro muy diferente tono- en Nietzsche. Así es; frente a las pretensiones utópicas (y por ello, nihilistas como la de Alcibíades) que supeditan la vida a los valores o a las normas, se encuentra la tesis de que el «ser está más allá del bien y del mal».

Siguiendo con la lectura a través de Spinoza del pensamiento de Tomás de Aquino sobre el mal, este sostendrá que subsistiendo siempre el bien (en Spinoza hablaríamos en el sentido de afecciones adecuadas para un sujeto), no puede existir cosa alguna íntegra y completamente mala. Por lo cual dice Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1126 a 12) que, si existe un mal completo, se destruirá a sí mismo; pues, destruido todo el bien que se requiere para la integridad del mal, desaparece también el mismo mal, cuyo sujeto es el bien.

Del mismo modo, pero a la inversa, se pronuncia Hannah Arendt, la cual sostiene en *La condición Humana* que desde la óptica kantiana, toda verdadera acción buena, para serlo, debería ocultarse, e incluso no hacerse consciente para el que la realiza, debido a la posibilidad de ser instrumentalizada en relación a los medios-fines. Es por ello -infiere Arendt- que el sujeto auténticamente bondadoso debe vivir solo, aunque no solitario. Pues necesita, por un lado, de la sociedad para dar sentido a su bondad y, por otro, debe

rehuirla para preservar la formalidad y pureza de la acción bondadosa en sí misma. De tal modo, la bondad se constituiría ambivalentemente mundana y suprahumana, lo cual -concluye Arendt- llegaría a producir la destrucción de toda sociedad organizada, establecida en un organigrama de «santos» que necesitarían de los otros todos, pero a la vez sin ninguno de ellos. En este sentido, la auténtica bondad vendría paradójicamente a coincidir con el más ortodoxo precepto despótico: todo para el pueblo, pero sin el pueblo.

4.-

Es conocida, por otro lado, la célebre tesis del apóstol Pablo según la cual el pecado surgió como un mal debido a la aparición de la norma. A partir de ella, y solo desde entonces, el pecado constituyó una transgresión (*Romanos*, 5, 13). Dicha posición paulina se basa en el hecho de que la auténtica realidad que tienta al pecado surge por el atractivo de la prohibición misma que prescribe no pecar. Son por tanto, el juez, el vigilante o el gobernante el origen del mal por cuanto la vigilia del Bien resulta *a priori* la causa misma del deseo de transgresión.

La postura sostenida por Agustín de Hipona -heredera en gran medida de la de san Pablo- sostiene que, en un principio, la libertad humana sigue constituyendo la verdadera razón del mal. Sin embargo, para Agustín la libertad no se concibe como la posibilidad de equivocarse respecto a lo bueno, sino más bien como libertad de hacer el mal, es decir, como una voluntad positiva de actuar según una mala voluntad, tentada por la subversión de la norma. Así también lo señala Kant cuando habla de una «*perversión del corazón*» respecto del imperativo categórico universal, que se sitúa en el fundamento esencial del *radikale Böse*, del mal radical.

Una característica peculiar de este voluntarismo agustiniano es el modo notablemente dualista con el que se describe esa «caída en el pecado», tomando este como una fuerza superior al sujeto, ejemplificada en la tradición cristiana a través de la figura del demonio, que atrapa la voluntad y que se constituye como la llamada de la carne, frente a la virtud, dada por el espíritu. De modo muy similar lo propone de nuevo Kant, cuando sostiene que «el hombre, justamente por obrar con libertad, *no puede no pecar*, ya que está en su "naturaleza" la propensión a invertir ese orden, esto es, a subyugar la universalidad de la ley bajo intereses egoístas, es decir, *naturales*».

Como es frecuente observar en las interpretaciones luteranas sobre el mal, la conciencia del individuo queda manipulada por el pecado (o la propaganda, o las falsas enseñanzas de individuos desaprensivos que solo buscan un interés espurio, etc.) Es decir, la conciencia pierde su libertad entendida como autonomía de darse a sí misma sus criterios morales, y se esclaviza. Eso que Philip Zimbardo llama, un tanto dramáticamente, el *efecto Lucifer* se explica entonces como la resistencia constante y sin descanso por parte de la conciencia individual respecto a «los poderes situacionales que la pueden llevar al lado oscuro». El psicologismo protestante, de tan honda impronta sobre todo en los pueblos anglosajones, advierte a favor de la

resistencia y firmeza del individuo libre frente a las manipulaciones demoníacas de la conciencia subjetiva. No obstante, si se analiza con cierto detenimiento, no es difícil inferir a partir de este temor a perder la capacidad autónoma de reflexión tan propio de las ideologías democráticas del Occidente contemporáneo, una de las consecuencias más importantes a la actitud tolerante por parte del sujeto de todas las opiniones, así como la defensa a ultranza de dicha tolerancia, pero entendida esta más bien como incredulidad, miedo e incluso indiferencia. Recuérdese que más arriba mencionábamos el mismo vocablo en relación al mal para hacer referencia, junto a santo Tomás, a la capacidad divina de permitir, cargar o soportar (*tollere*) el mal producido por las conductas libres de Adán y Eva en el Paraíso. Así lo señalaba, ya en el siglo XIX, Jaime Balmes en su estudio comparado sobre el catolicismo y el protestantismo:

Tolerancia: ¿Qué significa esa palabra, Propiamente hablando? Significa el sufrimiento de una cosa que se conceptúa mala, pero que se cree conveniente dejarla sin castigo. (...) de manera que la idea de tolerancia anda siempre acompañada de la idea del mal. Tolerar lo bueno, tolerar la virtud, serían expresiones monstruosas. Cuando la tolerancia es en el orden de las ideas, supone también un mal del entendimiento: el error. Nadie dirá jamás que tolere la verdad.

La tolerancia, entonces, se encuentra esencialmente vinculada al mal. Pero además se convierte, si se toma sobre todo desde su acepción más negativa, en una camisa de fuerza frente al diálogo y la búsqueda de conocimiento respecto a las verdaderas causas de las conductas malvadas. En este sentido, la hipóstasis del mal a través de la posesión demoníaca de la conciencia del individuo promueve una severa esclavitud hacia el mismo que ya no podrá interactuar con los demás con objeto de salvaguardar su libertad autónoma. Dicha postura psicológicamente demonizadora como la de Zimbardo y otros resulta sumamente atractiva hoy día. ¿Por qué hay gente que comete crímenes tan horrendos? ¿Qué motiva a un individuo a asesinar, violar o humillar cruelmente? Y en esas preguntas que tantos libros de psiquiatras, sociólogos, criminólogos y psicólogos intentan resolver en estudios que se convierten en *bestsellers* parece teñirse de un halo de fascinación malsana que en muchos casos, termina alejándose notablemente de todo intento comprensivo. Esto sucede, aún más, tras las catástrofes vividas en el siglo XX. Después del Holocausto, los *gulags* o la guerra de Ruanda un nuevo y atronador sentido moral se impone a la pregunta por el mal.

De este modo, y según la visión voluntarista, el mal solo existe por cuanto posibilidad libre de poder elegir una alternativa distinta a la que resulta determinada por la norma. Así pues, el mal existe dado que existe un código de normas que rige toda sociedad organizada. Pero la incursión en esta sociedad, al modo rousseauiano, implica también la pérdida de la inocencia del buen salvaje, es decir, la Caída en la sabiduría del Bien y del Mal. El hombre bueno (en tanto inocente) se hace hombre malo (en tanto resabiado). En este sentido, san Pablo habla de la «maldición de la ley» (*Gal. 3, 13*):

«cuando se promulgó el precepto- señala el de Tarso- revivió el pecado y morí yo.» (*Rom. 7, 9-10*) Desde estas coordenadas tienen sentido las ya gnómicas palabras de Ovidio: *Video meliora proboque, deteriora sequor* (*Metamorfosis*, VII, 20) del mismo modo a como lo hace la sentencia de san Pablo en *Rom. 7, 19*: «no hago el bien que quiero y cometo el mal que no quiero». Aquí es donde Rüdiger Sanfranski, en términos algo verbosos, establece «el drama de la libertad».

Existe entonces, a este respecto en la tradición judeo-cristiana, un cambio respecto de la tradición griega que ya habíamos apuntado *supra*; si en la Grecia antigua, el mal suponía una desmesura que desvirtuaba al orden cósmico (*Themis*) o social (*Diké*), y por lo tanto, se ofrecía con vistas a otro que se erigía en juez, en el pensamiento judeocristiano se produce una interiorización por la cual la conciencia individual se convierte en la medida misma del mal. De hecho, Ricoeur distingue en este sentido entre «pecado» y «culpa». Mientras que el pecado supone siempre, según Ricoeur, una «ruptura de relación», la culpa se establece de un modo más «interno» (después llamado «autónomo».) La cuestión estriba en que a medida que la injusticia y el pecado pierden su carácter personal, es decir, se constituyen por y desde el escenario de los actores sociales, ambos van perdiendo progresivamente su carácter intelectualista. A medida que el pecado se interioriza en la culpa, la moral se imbuye de un marcado carácter voluntarista y termina constituyendo lo que en la filosofía moderna se llamará conciencia subjetiva. Se trata de un carácter que a través de autores como san Pablo y san Agustín llegará hasta Lutero y que constituirá uno de los ejes del protestantismo sajón. Ello supone la fascinación psicológica (por cuanto puramente individual) por el mal que la norma despierta en cada uno de los humanos, seres fácilmente predispuestos al pecado. El «drama de la libertad» se conjuga entonces por el riesgo ante nosotros mismos, el riesgo por el demonio que llevamos y que puede despertarse en situaciones extremadamente normativas, es decir, represoras. Pues mi libertad –siguiendo la famosa sentencia- termina cuando empieza la de los demás. Y sin embargo, podríamos decir, esta comienza siendo justamente la falta misma de *ratio*, es decir, de medida, por la que el problema del mal se constituiría en sí mismo como un mal.

5.-

Sigamos con la tesis de san Pablo sobre el origen del pecado: si según el voluntarismo paulino, la ley sirvió para conocer el mal, ¿qué otro sentido sino el pernicioso tiene la ley? Sin embargo, para san Pablo, el mal solo se conoce por la ley, pero ello sirve, como sucede en el emblemático caso de Job, para permitir a su vez la entrada de la fe. De este modo, la ley se concebiría del mismo modo que la escalera de Wittgenstein: un instrumento para ascender hacia la Gracia y después podría desecharse. Tal y como sucedió a otro gran personaje bíblico, Abraham, Dios nos encierra en la ley de la obediencia para

hacernos después mayor misericordia. La ley entonces, como la duda después en Descartes, no sería sino una propedéutica de la auténtica comprensión.

Pero la célebre parábola de Job que representa el problema del mal no solo puede leerse de este modo. Sus lecturas, de hecho, han sido muy variadas. De hecho, Job no solo representa el sujeto que antepone la fe en Dios a cualquier contrariedad posible, sino que, en cierta connivencia con la idea griega, considera en rigor el bien como un orden y mal como un desorden en un sentido no especialmente moral. Así sucede cuando, tras las múltiples desgracias a la que Job se ve sometido, como la de ser afectado por la lepra (*Job* 2, 7) su propia mujer le increpara: «¿Todavía perseveras en tu entereza? ¡Maldice a Dios y muérete!» (2, 9). La reacción de Job, al contrario, es la de recriminar a su mujer por sus palabras y limitarse a contestar: «Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?» (2, 10). La lectura luterana de ese pasaje la realiza, por ejemplo, Safranski, el cual, apoyándose a su vez en varios pasajes bíblicos observa a un dios abismal cuyos motivos son inescrutables. Esta lectura insiste, como hemos señalado más arriba, en presentar la postura de Job exclusivamente basada en motivos fideicos.

Pero esa interpretación puede ser abordada desde la forma de la comprensibilidad y no desde la creencia de lo que es *quia absurdum*. Pues lo que no entiende Job es la razón de que se haya alterado ese orden en el cual él era feliz. De hecho, sus amigos Elifaz, Bildad y Sofar piensan que la razón de todo ese sufrimiento está en que Job ha debido pecar, aún sin quererlo, pues de otro modo, Dios no hubiera actuado así para con él. Sin embargo, Job recrimina a sus amigos su consejo por cuanto que, de nuevo, moralizan en exceso a Dios, y asimismo al mal del que le hacen responsable. «¿Es que intentáis defender a Dios con mentiras e injusticias?- les increpa Job- ¿Queréis ser parciales a su favor o haceros abogados de Dios? ¿Qué tal si él os sondeara? ¿Intentaríais engañarlo como a un hombre?» (13, 7-9 y 16) La impiedad que Job atribuye a sus amigos se encuentra en el intento por parte de ellos de salvar las apariencias, cuando lo que Job pretende en verdad es penetrar en la realidad frente a las apariencias. Esa realidad es la del Dios que Job concibe y de la que no puede dudar tan fácilmente, ya que no se trata tanto de una cuestión de confianza moral para con un Dios enjuiciador, sino más bien de una concepción gnoseológica de Dios que precisa conocer cómo caben en su Creación el orden entre el Bien y el Mal. El verdadero carácter que hace de Job un héroe es el mismo que el de todos los héroes: el desinterés de sí, la perpetua lucha por llegar a conseguir el orden real con independencia de las consecuencias que pueda conllevarle. Por eso, al final, Yahvéh señalará a Job como el único que ha hablado de él «rectamente» (42, 7) Y sin embargo, por otro lado, Job se sitúa en las antípodas del revolucionario, pues considera que el mal que le afecta es solo su propio mal, sin caer en el egoísmo del sufriente, que totaliza *su* mal como *el* Mal.

Por el contrario, la corriente voluntarista concibe la grandeza de la figura Job a partir de su creencia ateleológica. Así sucede, por ejemplo, en la lectura kantiana de la parábola. Para Kant, lo que Yahvéh celebra en el comportamiento de su siervo es solo la *sinceridad del corazón*, (...) dada por

«la resistencia a fingir una convicción cuando no se siente, especialmente ante Dios» La piedad de Job es la de una conciencia que adora a Dios «no por su poder ni en atención a sus promesas de retribución». Una fe que se apoya en la autonomía o autolegislación moral de su voluntad; que «instituye una religión, no de la solicitud de favores, sino de la vida buena.» El hecho es que en la obediencia ciega a la ley, o en la condenación de la culpa a través de la ley, el individuo llega finalmente a comprender mucho mejor el mal, y por lo tanto, a no pecar. Pues como diría Hölderlin *wo aber das Gefahr ist, wächst das rettende auch*. Donde más peligro existe, más grande se hace así la salvación. Como se ve, el voluntarismo agustiniano de este *credo ut inteligam* resulta notorio.

Ricoeur, siguiendo de nuevo a san Pablo, llama a esta autolegislación kantiana, una «inversión por exceso» (*Rom. 2, 32*). En efecto, para el filósofo francés, al conocer el pecado a través de la ley, el creyente tuvo la oportunidad de llegar a la fe. Este sería el momento en que el sujeto ya no necesitaría la pedagogía heterónoma de la ley. Se trata de una evolución similar a las que los estados estético, ético y religioso de Kierkegaard o las etapas de desarrollo de la personalidad que multitud de teorías psicopedagógicas promulgan y que tanta predicación han obtenido. En definitiva, una lectura que hace progresar al sujeto, según el ya manido esquema de la heteronomía a la autonomía, o sea, del utilitarismo material y finalista a la auténtica bondad formalista y universal. Para ello, es precisa la redención a través de la culpa, es decir, el arrepentimiento. El mal, y por tanto la culpa y el sufrimiento como justa retribución, otorgados mediante el ejercicio libre del individuo, y su capacidad como ser contingente de equivocarse, se producen por eso a lo que Ricoeur llama «labilidad». Esta sujeción a la labilidad y, asimismo, a la necesaria retribución a través de la culpa permiten concebir el mal como la esclavitud del *servo arbitrio*, toda vez que, paradójicamente, el mal se originó a partir de la concepción del ser humano como ser libre, y por tanto falible.

Así, concluyendo con la exposición de Ricoeur, tras la culpa ha de venir la asunción del mal, el arrepentimiento y la concluyente redención a través del perdón. La culpa se constituye así, tras el giro interiorista del cristianismo, en el origen de la conciencia moral. El juego dualista y voluntarista entre lo interior y lo exterior resulta decisivo desde este momento para abordar el problema del mal. Mediante el arrepentimiento la esclavitud del mal que se despierta en la voluntad interior desde la norma exterior se libera y redime en conocimiento moral autónomo no consecuencialista. Así, en otro lugar, Ricoeur sostiene que solo es posible lograr el amor a Dios sin atender al círculo de la retribución. Sin embargo, las nociones de «culpa», «perdón» o «arrepentimiento» resultan algo oscuras.

De hecho, si admitimos con Ricoeur la distinción arriba establecida entre pecado y culpa, así como la tesis de que ambos tienen como fundamento la prolepsis de un castigo futuro, ser culpable significa entonces «estar dispuesto a soportar el castigo y a convertirse en sujeto de punición».

Y sin embargo, ¿no podría entenderse esa disposición justamente como una *hybris*? ¿No supone la prodigalidad del que siempre está dispuesto a

soportar el castigo y perdonar asimismo a los demás una soberbia por ejemplificarse a sí mismo como «cordero de Dios»? E incluso, ¿no implica esta *gracia* o este *don* del perdón una latente voluntad de dominación, al tiempo que dispone a transferir culpas imposibles de restituir a los otros? Pues el *mea culpa* se entona justamente una vez que se ha enfatizado el carácter in-diviso y no personal del individuo, es decir, un individuo fundamentalmente desconectado de las coordenadas sociales. Así lo señala Gustavo Bueno:

La generosidad, en su sentido ordinario, puede degenerar en prodigalidad, pero puede simplemente consistir en la acción graciosa de regalar, en el *don*. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el *don*, practicado como un deber moral, es decir, como deber de reciprocidad que obliga moralmente a devolver el regalo de modo proporcional, tiene siempre, desde el punto de vista ético, algo de falso y de maligno, en cuanto expresión de una *voluntad de dominación*. Por ello sus efectos éticos pueden ser catastróficos, al crear “deudas morales” (sociales) que no pueden satisfacerse.

Del mismo modo, el acto esencialmente individual de la culpa puede fomentar actitudes ciertamente poco acordes con la fortaleza (entendida en sus vertientes de generosidad por un lado, y firmeza por otro), que constituye la verdadera virtud moral para Spinoza, toda vez que la exención de los demás en el acto apropiador de inculparse, poco a poco, puede traer como consecuencia una cierta irresponsabilidad de los exculpados para con sus propios actos de los cuales son responsables, constituyéndose estos en algo así como un conjunto de niños malcriados. En este sentido, comenzamos a vislumbrar de qué modo el espectro del mal puede llegar a producir siervos sometidos permanentemente a la culpa o al perdón. Así justamente responde Epicuro, el mismo que primeramente habría planteado el problema del mal *sensu stricto*. Nada es, si no nos afecta. Que cada palo aguante su vela, pues nadie puede ni debe culpabilizarse de lo que no se sitúa en el espectro de su *ratio*. Esta parece por momentos la desmesura, esto es, la *hybris* de la culpa y del perdón cuando se toman esencialmente como la consecuencia necesariamente resolutiva respecto al problema del mal.

En cuanto al arrepentimiento, Spinoza, por ejemplo, sostiene que este no es una virtud, por lo que no nace de la razón, pues, según Spinoza «el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente» (*Ética IV*, prop. LIV). En la misma línea se pronuncia Gustavo Bueno, para el cual «el que se arrepiente de una acción es porque no la considera suya, es decir, efecto de su libertad personal.» Desde esta perspectiva, arrepentirse sería lo mismo que negar las condiciones de libertad en las que esa misma acción perniciosa tuvo su origen, es decir, eliminar las consecuencias necesarias e irreductibles al acto libre mismo, por lo que el arrepentimiento, al igual que el perdón o la culpa, tomados en un sentido universal, se situarían enfrentados con la concepción de una acción plenamente responsable del *suum quoque tribuere*, es decir, dar a cada uno lo suyo. Desde esta perspectiva, la retribución estaría pivotando respecto al mal, según el orden social (*Diké*) o cósmico (*Thémis*), aunque siempre establecido en la medida misma del acto moral contingente y determinado, propio de la persona o actor moral (*prósopon*) dentro del

escenario referencial y no del individuo psicológico. Por ello, y siempre desde esta singular perspectiva, los conceptos de «pecado», «culpa» o «retribución» no pueden, si son llevados hasta sus últimas consecuencias hipóstaticas y absolutas, ser hermanados a los conceptos de «libertad» o «responsabilidad» en cuanto al problema del mal se refiere: sin arrepentimiento no existe el pecado ni la culpa y por ello mismo, la retribución no tiene sentido.

Por todo ello, y según propone esta lectura, Job prefiere la incertidumbre en que le sume el enigma de Yahvéh que las respuestas de sus amigos. Pues el mal, tal y como diría Spinoza, no es más que uno de los muchos modos infinitos en cuya combinatoria se expresa la Sustancia, visto siempre a los ojos de los humanos. En este preciso sentido, para Spinoza, el Mal deja de convertirse en algo a lo que los humanos han de subordinarse. Mediante la amoralización del Mal a través del verdadero conocimiento de las causas, el hombre alcanza la *beatitudo*, y asimismo, la libertad. Por ello, la pregunta sobre el mal se establece paralela a otras preguntas que parecen plantearse de un modo erróneo -todas ellas planteadas en la parábola de Job- tales como: «¿tiene padre la lluvia? ¿Quién engendra las gotas de rocío? ¿De qué seno sale el hielo? ¿quién da a luz la escarcha del cielo? (38, 28-29)» O también ¿por qué hay algo en lugar de nada?

Desde esta perspectiva, la pregunta por el mal implicaría situarse ya en unas coordenadas que presuponen algo, no solo trascendente a la propia pregunta, sino también necesario a ella misma. La pregunta por el mal supone entonces la *hybris* del que aún no tiene averiguado lo que puede o no puede, su medida, y en definitiva, su *ratio*. Pues la pregunta ya prefigura muchas posibilidades, pero cierra otras. Por ello, Voltaire en la crítica al mejor de los mundos posibles de Leibniz afirma en su *Cándido* que frente a la pregunta por el mal no cabe más respuesta que cuidar de nuestro jardín; el mismo en el que Epicuro suponía la más permanente dicha del sabio.

A este respecto, en la parábola, Dios gana la apuesta a Satán; no por haber visto en Job la auténtica ética de la bondad en sí, autónoma y formal, sino más bien por haber conseguido minusvalorar los premios y castigos (morales) a favor de los efectos y las causas (ontológicas), más propias del Creador, pues el verdadero amor a Dios se encuentra en la sabiduría del que contempla las cosas *sub aespécie aeternitatis*, sin atender a la moralidad absoluta de su acción. Solo desde esta perspectiva se sitúa la insistencia en el absurdo de Dios que obliga no más a creer. Frente a la justificación kantiana de un Dios que debe de existir para ordenar moralmente las justicias e injusticias, se sitúa la postulación spinozista de un Dios que existe *de facto* como pura sustancia de relaciones y posibilidades, más allá del Bien y del Mal. Este amor intelectual a Dios, concluye Spinoza sería el que en verdad no podría exigir ninguna retribución moral. «Quien ama a Dios no puede esforzarse a su vez en que Dios lo amé a su vez» (*Ética V*, prop. XIX).

La otra gran narración explicativa respecto al problema del mal es junto a la de Job, la del Pecado Original. Apelando a ella comenzamos nuestro análisis.

Una de las partes más interesantes de toda la correspondencia de Spinoza, es aquella comprendida en las ocho célebres cartas (consignadas de la XVIII a la XIV y la XVII, según la edición canónica), escritas entre diciembre de 1664 y junio de 1665, y dirigidas a un joven comerciante de grano holandés llamado Blyenbergh. En ellas es donde Spinoza trata de un modo particular el problema del mal y la Teodicea. Allí, el filósofo holandés plantea el caso del Pecado Original, siguiendo sus planteamientos amoralistas e intelectualistas que Guilles Deleuze ha sabido magistralmente exponer. Según Deleuze, para Spinoza, el imperativo respecto al fruto del árbol de la ciencia que Dios profiere a los habitantes del Paraíso (carta XX) debe concebirse, en el fondo, no como una prohibición, sino como un juicio prospectivo sobre las consecuencias futuras que para Adán y Eva tendría comer del árbol. Sin embargo, ambos interpretan ese juicio como un enjuiciamiento moral a través de la norma. Confunden, así, el juicio: «esto es perjudicial» con el imperativo «no debéis hacer esto». En este sentido, Spinoza concibe el problema del Mal (o del Pecado Original) no como un problema *moral*, sino como un problema *ético*. O dicho en términos más actuales, no como un problema ontológico o social, sino fundamentalmente hermenéutico o gnoseológico.

De este modo, y tomando el caso de un niño al que se le prohíbe una conducta determinada, podría parecer que este, desde los presupuestos voluntaristas, más deseo obtiene en transgredir cuando más inquisitiva resulta la norma. El niño entonces se vuelve malvado debido a la asunción misma de la prohibición en su desvío de ella.

Sin embargo, desde el punto de vista spinozista, el niño tentaría a los detentadores que le imponen la norma con el acto de romperla, no porque mediante ella se mueva a subvertirla, sino más bien porque a través de ella, quiere *entenderla*. Dado que la norma, en este sentido, significa para Spinoza la imposibilidad misma del conocimiento de aquello que se prohíbe, el niño es malvado porque solo de este modo, puede y quiere entender la normatividad a él impuesta. En este sentido, la primera reacción de Adán y Eva tras morder la manzana fue la de taparse lo que desde entonces comenzaron a ser sus «vergüenzas». Dicho acto no vendría dado, según diría Spinoza, por un cambio motivacional decisivo, ineluctable en la pureza de la mirada, sino más bien por la mutua ignorancia de su estado. No existiría, a este respecto, una «mirada sucia» entre ambos, sino desde esta óptica, una mirada de incompreensión hacia sí mismos y entre ambos.

Esta tesis puede corroborarse en muchos casos en los que se comprueba que al dar razones de por qué algo puede o puede hacerse, el infante- símbolo de la inocencia y falta de pecado- incluso sin entender dichas razones que a veces pueden resultar de lo más fantasiosas, cumple con la norma al entenderla, no como una obediencia, sino como algo que le resulta bueno o útil. Para Spinoza, lo que produce dicha confusión (posteriormente expresada a través de la denominada «falacia naturalista»), es decir, el paso de la ley

natural a la ley moral (o dicho de otro modo, el paso de la intelección a la voluntad, del juicio al enjuiciamiento, de la descripción a la valoración) es justamente el desconocimiento del sujeto de aquella (la ley moral) y por tanto, la interpretación como una norma, una prescripción. Así lo señala Deleuze: «en la medida en que percibimos una ley que no comprendemos, la aprehendemos como una orden: tú harás esto.»

Así, la ley no es otra cosa que una mera exigencia vertida sobre la realidad, y no la realidad misma concretándose en desembocar en algo así como su contenido más profundo o esencial. De este modo, en efecto, y como sostenía Sócrates, el ignorante resulta justamente el que, desobedeciendo la norma, ansía entender a través de la subversión de la misma, y por ende, del pecado, esto, es del mal. El malvado, entonces, no es más que un ignorante y por tanto el mal, tal y como lo señalábamos más arriba, significa una falta de *ratio*, esto es, una incompreensión situacional de la medida del sujeto respecto a lo otro de sí.

Esta argumentación del mal en tanto cuestión amoral o ética, es decir, intelectual y no valorativa o moral es la que expone Spinoza a un Blyenbergh que, si al bien al principio parece prestarse a un sincero afán de entendimiento desprejuiciado, después, sin embargo, insiste en su tenencia a la moral calvinista, hasta que Spinoza, hastiado de la impermeabilidad de su interlocutor, rompe su relación con él. Las posiciones de Spinoza y Blyenbergh representan muy a las claras las dos perspectivas que sobre al mal estamos esbozando aquí y que hemos diferenciado más arriba con las palabras «moral» y «ético». La postura spinozista se encuentra muy cerca de la que después señalara Simone Weil en su texto *Israel y los gentiles*. Los hebreos –hasta el exilio que les puso en contacto con la sabiduría caldea, persa y griega– no tenían la noción de una distinción entre Dios y el diablo. «Atribuían- apunta Weil- indistintamente a Dios todo lo que era extra-natural, tanto lo diabólico como lo divino, *pues concebían- sostiene Weil- a Dios desde el atributo del poder y no desde el atributo del bien*».

Así las cosas, intelectualismo o voluntarismo permiten establecer dos modos distintos de entender el mal y sus consecuencias. Por un lado, el mal se concibe, según veíamos en el primer apartado de nuestro estudio, más bien como un «momento» de lo bueno, entendido este como orden positivo (*positum*) de la justicia. Del mismo modo, lo falso- según esto- constituye un momento de lo verdadero en su continuo devenir, en el cual, el individuo asume su parte, es decir, su *ratio*.

Por otro lado, el mal se traslada sobre todo de un modo sustantivo a un sujeto supeditado a él desde el momento de su fatal conocimiento y conciencia del mismo. En este sentido, la retribución del mal por el bien debe ser constantemente instada por el individuo, intercediendo discontinuamente al *continuum* del devenir en vistas a una escatológica salvación del Mundo. De este punto de vista, ya Epicuro, -el cual habría inaugurado la pregunta por el mal- advertía sobre la angustia que, desde este punto de vista, las religiones imponen sobre un individuo nunca suficientemente resarcido y retribuido

«según la ordenación del tiempo», y la necesidad por ello de postular una necesaria y testimonial trascendencia.

7.-

A partir de las coordenadas spinozistas, el mal se concebiría como un modo más dentro de las infinitas configuraciones de la sustancia. Para Spinoza, decíamos, no existe el bien y el mal, sino lo bueno y lo malo según el plexo de relaciones de cada individuo. De este modo, lo bueno resulta entonces una afección que me produce alegría, que genera encuentros y composiciones. Lo malo, en cambio, tiene que ver con lo que origina desencuentros y descomposiciones en las afecciones entre los seres y las cosas (*Ética*, prop. XXXII). Este, no relativismo, sino más bien *eticidad*- del bien y del mal en lo bueno y lo malo resulta similar a la tesis de Hegel, para el cual el mal no sería sino un momento negativo de la Dialéctica.

Pero entonces, se pregunta Ricoeur, si el mal se entiende como un paso necesario por el que la Historia Universal deviene, ¿qué suerte está reservada al sufrimiento de las víctimas dentro de una visión del mundo en donde el pan-tragismo es recuperado sin cesar en el pan-logismo? ¿Qué papel adopta el intransferible y único sufrimiento de cada humano que de ningún modo puede comprenderse desde la retribución del mal ni desde la inmersión en el devenir universal? ¿Habría que explicar el Holocausto como un mal coyuntural en el transcurso de una realidad necesariamente racional? Testimonios como los de Paul Celan, Jean Améry, Anna Frank, Jorge Semprún o Primo Levi no pueden ser pasados por alto. El afán de comprensión es el olvido del testimonio. La historia significa la negación de la memoria, ya que el devenir total comprende la relativización misma del mal y del sufrimiento particular. El hegelianismo, tal y como ha sido sostenido tradicionalmente, sería entonces la antesala filosófica del totalitarismo, toda vez que el mal no sería sino una «astucia de la razón» donde lo particular, y no lo general es aquello que se ve empeñado en la lucha y, como tal, destruido por mor de la realización histórica de la Idea. Lo particular sería así para Hegel, demasiado pequeño frente a lo universal. Es así como los individuos quedan sacrificados y abandonados en el absoluto devenir de la Historia, mientras que el mal por ello mismo, quedaría legitimado.

Pero al mismo tiempo, ¿no resulta a veces la sinrazón del dolor la justificación misma del mal? ¿No podría suceder que el mal descarnado en cada uno de los individuos que sufren injustamente su sinrazón se convirtiera asimismo en una razón de los totalitarismos a partir de la sentenciapaulina: *Fiat justitia pereat mundus*? ¿Acaso no fue el egoísmo del sufriente aquello en lo que Satán basó su apuesta ante Dios para abocar por el egoísmo de Job? Pues, como dijimos, Job, a diferencia de su mujer y sus amigos que le instaban a blasfemar o retribuir, intentó comprender la complejidad del mal por encima de la pasión del dolor. A este respecto, el mal, como la nariz de Cleopatra que describía Pascal, necesita la distancia suficiente para verla en su verdadera realidad. Por ello, señala Félix Duque, quienes tildan a Hegel de un totalitario racionalista no hacen en el fondo sino «mutilar la parte mejor del hombre,

convirtiendo a éste en un mero individuo, en un *quidam* lleno de inclinaciones y pasiones».

Pero además, esa misma razón totalitaria imputada a Hegel se imbuye por momentos de una demonización similar a la que situábamos respecto al mal. Demonización por la que los humanos, en pos de una razón hipostasiada, serían víctimas colaterales, sin libertad ni responsabilidad ninguna. No es la Razón o el Bien la que mata a los hombres, sino que son ellos mismos los que se aniquilan entre sí. Y no lo hacen en nombre de la Razón de o la Patria. De modo que explicar la razón de Auschwitz (y, como señala Duque, sería denigrante no intentar hacerlo) no es dar por bueno lo sucedido como un hecho positivo dentro del gran Devenir dialéctico, sino enmarcarlo dentro de una compleja red de fenómenos, cuya estructura comprensiva desborda las explicaciones basadas en la culpa, la libertad o la responsabilidad meramente morales para, entre otras cosas, poner los medios para que algo tan horrible no vuelva a ocurrir. Es algo más que contrastado que una catástrofe tan ingente como la que produjo el Tercer Reich pueda explicarse aludiendo a la responsabilidad de unos cuantos individuos y más bien a la de todo o gran parte de un pueblo. Pero responsabilizar a todo un pueblo podría resultar lo mismo que amar a todos por igual, un cierto ejercicio de *hybris*. Es preciso por ello, prescindir en gran medida de las categorías morales a favor de las categorías históricas, sociológicas e incluso psicológicas.

Ni siquiera un acontecimiento tan terriblemente devastador como el Tercer Reich fue contemplado igual por los judíos. Mientras Hannah Arendt acuñaba la famosa expresión «banalidad del mal», otros judíos más confesionales concebían el Holocausto como una prueba más de Dios hacia su pueblo elegido, por lo que el buen creyente, tras lo sucedido, había tomado sentido del dolor para reafirmar aún más su fe en la Providencia Divina. En *Las mil y una noches* se dice: «contempla los hechos de tu Señor como si te trajeran la alegría inmediata que deseas. No desesperes cuando te alcanza una desgracia icuánta bondad divina puede encontrarse en esta desgracia!».

La «astucia de la razón» hegeliana se toma entonces en este sentido como el proceso dialéctico por el cual el ser humano concreto en cuanto *persona de la razón* (según la noción trinitaria tal y como se entiende en la teología positiva cristiana, pero también en la influencia que de ello recibe el pensamiento de Hegel) descubre la racionalidad universal misma en su practicidad singular, y no de otro modo. Por ello el mal (es decir, el error) significa tomar al individuo *ético* como medida *moral* del Bien, lo cual constituiría para Hegel la «última y más abstrusa forma del mal, por la cual el mal se invierte en bien y el bien en mal». De ello se supone que el mal, para Hegel consiste, *im allgemeinen Sinn*, en mantener la unidad del saber subjetivo y de la realidad bajo la égida de la conciencia subjetiva. O dicho de otro modo, el mal consiste en confundir la verdad objetiva (y más: absoluta) con la certeza, o más exactamente con el error de querer aquello que es bueno *en y para sí*.

A este respecto, dicho mal supondría una falta de conocimiento, es decir, de autoconocimiento. Antes de conocer el Bien y el Mal, antes, por

consiguiente, de valorar desde ellos, es preciso conocerse a sí mismo, es decir, conocer la medida, la *ratio*. Por ello, podríamos volver a contrastar la actitud de Alcibíades con el socrático *γνωτί σεαυτόν*. Recuérdese que dicho lema fue tomado, como se sabe, por Sócrates del frontispicio del oráculo de Delfos, fundado por *Themis*, la diosa de la justicia cósmica y la ordenación del tiempo.

Para Sócrates, al igual que para Hegel, quien quiere el Bien según el modo voluntarista de la conciencia subjetiva, o es un cínico que toma arbitrariamente por lo universal sus intereses particulares o un hipócrita que intenta engañar a los demás, un fariseo que apela a la propia conciencia y que, o bien no actúa en absoluto, o bien intenta realizar lo que él particularmente tiene por el Bien en general. En definitiva, según el intelectualismo socrático-hegeliano, el bueno -es decir, el sabio- sabe que la verdad del bien no está en la abstracta moralidad, sino en la concreción de la vida ética.

Conclusión.

En su conocida *Fábula de las abejas*, el filósofo holandés Bernard de Mandeville analiza el problema del mal de un modo que puede resultar similar al de su paisano Spinoza.

Mandeville expone el origen de las virtudes morales de un modo social y no individual. Convencido de que sería de todo punto imposible una civilización floreciente «sin ayuda de lo que llamamos el mal, tanto natural como moral», Mandeville coincide con Arendt en que la bondad pura es imposible, y si lo fuera, sería catastrófica. El análisis de Mandeville, como el de Spinoza o el de Nietzsche después, se propone analizar el origen de la sociedad como lo haría un etólogo, y no un moralista. Sus fundamentos pretenden ir al origen, sin tomar al mal o el bien como algo necesariamente evidente en sí, ni tampoco dado de antemano:

Ahora me propongo investigar la naturaleza de la sociedad y sumergiéndome en ella hasta sus mismos orígenes, poner en evidencia que no son las cualidades buenas y amables del hombre, sino las malas y odiosas, sus imperfecciones y su carencia de ciertas excelencias de que están dotadas otras criaturas, son las causas primeras que hacen al hombre más sociable que otros animales a partir del momento en que perdió el Paraíso; y que si hubiese conservado su primitiva inocencia y seguido gozando, de la bendiciones que corresponden a tal estado, no habría tenido ni la sombra de una posibilidad de ser la criatura sociable que actualmente es (...) demostraré que la sociabilidad del hombre proviene solamente de dos cosas, a saber: la multiplicidad de sus deseos y la constante oposición con que tropieza para satisfacerlos.

¿No es la hipocresía por momentos necesaria para preservar el orden social? ¿No lo son los caprichos veleidosos de reyes y cortesanos los que mantienen muchos puestos de trabajo? Tal vez, señala Mandeville, la codicia sea un vicio individual. Tal vez sea más feliz aquel que menos necesita y gasta, pero eso no dejan de ser virtudes que, al igual que achacaba Marx respecto a los Derechos Humanos, pertenecen a un individuo universal y abstracto,

desenclavado e inexistente, aunque sumido en el océano mercantil. A este respecto, venía Marx a criticar el espíritu de los Derechos Humanos de la Asamblea francesa, los cuales, a ojos del filósofo alemán, parecían hablar al «Hombre» mientras que la Historia producía proletarios y señores. En este sentido, Mandeville -como Spinoza o Aristóteles- parte del todo y no del individuo. La sociedad es anterior a la casa, ya que el conjunto es anterior a la parte, en cuyo todo se define necesariamente (*Política*, I-2, 1253a19-20.). De hecho, un filósofo tan aparentemente ajeno a esta línea como Kant llega a señalar, adelantándose a la astucia de la razón hegeliana, que el propio mecanismo social llega a neutralizar unos males con otros que resultan más llevaderos.

Muchos achacan, no obstante, esta preeminencia del todo al origen del totalitarismo del siglo XX. Sin embargo, visto desde otra perspectiva, las tesis respecto al mal de filósofos como Spinoza, Mandeville, Aristóteles, Hegel e incluso Nietzsche, discurren en la pretensión (arriesgada solo *a posteriori*) de pensar sin realizar separaciones ni binomios; bien / mal, verdadero / falso, etc. Estas ideas, convertidas luego en ideales racionales mediante un devenir falaz, van trascendiendo el ámbito del ser humano. Desde este punto de vista, no se trata de este hombre, sino de cualquier hombre, es decir, la Humanidad. Así entonces, el Mal -al igual que el bien- se mayuscula, se demoniza, y se convierte así en la capacidad del hombre de tratarse a sí mismo independientemente de su condición de hombre sino más bien al contrario, como un *deber ser* hombre. De hecho, podríamos decir que el individuo, por cuanto que se desgaja del todo y se endurece en sí mismo, es precisamente la causa del mal. No se trata de que hablemos nosotros, sino de que hable el Mal o el Bien. Este devenir falaz, que Nietzsche llamó *olvido*, sería justamente aquello que más fácilmente se encontraría en el origen de los totalitarismos. Cuando las mayúsculas de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, del Bien o del Mal, desnudan al hombre hasta anonadarle, entonces comienza el error, es decir, el principio del mal.

En este sentido, la visión de entomólogo que Mandeville adopta sobre el origen social de la moral o la perspectiva *sub aespécie aeternitatis* de Spinoza hacia las pasiones humanas no se concebirían, dicho esto, desde el peligro amoral y totalitario. La perspectiva - de raíz sobre todo agustiniana- de analizar la historia desde imperativos dirigidos a un supuesto Universal sería justamente el camino que pudiera resultar más erróneo (es decir, peligroso o malvado), por cuanto que el sujeto que conoce ya parecería hacerlo desde la perspectiva de un Dios omnicompreensivo. ¿Acaso sabemos qué nos deparará el futuro? ¿No tendría esta perspectiva, aparentemente progresista, un ominoso disfraz reaccionario? «Pues solo el Eterno conoce los pensamientos del hombre y sabe que son vanos» (*Jer. 17, 9*)

El latifundismo resultó ser un pésimo sistema económico, generador de desigualdades entre los terratenientes y los «santos inocentes» que describía con bonhomía Delibes en la Extremadura de la posguerra española. Y sin embargo, ¿no se congratulan ahora los ecologistas respecto de la dehesa extremeña, apenas transformada en su entorno natural debido al otrora lujo

cinagético de los «señoritos» de antaño que mantuvieron la riqueza ecológica intacta de los encinares y alcornoques? ¿Quién será tan soberbio -o ignorante- que pueda privarse de tamaña evidencia, supeditándola al Mal o a la injusticia?

Protesto contra el papismo- dice Mandeville- tanto como lo hicieron Lutero y Calvino o la misma reina Isabel, pero creo de todo corazón que la Reforma no ha sido más eficaz para hacer que los reinos y Estados que la abrazaron fueran más florecientes que otras naciones, que la necia y caprichosa invención de las enaguas de crinolina y afelpadas.

Y sin embargo, prosigue Mandeville, nadie repara en los esfuerzos de tantos seres humanos para producir y transportar dichas enaguas. «Mientras muchos marineros se tuestan al sol y arden de calor al Este y al Oeste de nosotros, otro conjunto de ellos se hiela en el Norte, para traernos el potasio de Rusia».

(...) cuando nos damos cabal cuenta de todo esto, digo, y reflexionamos debidamente sobre las cosas que menciono, apenas parece posible concebir que pueda existir un tirano tan inhumano y carente de vergüenza que, mirando los hechos desde la misma perspectiva, sea capaz de exigir servicios tan terribles a sus inocentes esclavos, y al mismo tiempo se atreva a confesar que para ello no le mueve otra razón que la satisfacción que proporciona el tener una prenda de tela escarlata o carmesí. Pero, entonces, ¡a qué alturas de lujo habrá de llegar una nación para que no sólo los funcionarios del rey, sino también sus guardias y aun los soldados rasos puedan abrigar deseos tan impúdicos!

Es fácil temer las enfermedades que sobrevienen inesperadamente al hombre, sin embargo, una de las causas de mortalidad más frecuentes en muchas sociedades desarrolladas son los accidentes de tráfico. Nadie parece temer, sin embargo, sus propias cualidades a la hora de conducir por las autopistas. De hecho, en vísperas de grandes desplazamientos, las previsiones de muertos son cumplidas *a priori* con exactitud casi matemática. Por ello Skinner ponía en sería duda la dignidad y la libertad humana cuando las muertes de tantas personas eran predichas de un modo tan certero, apelando después a expresiones como la de «víctimas de la carretera.» Dicha expresión no solo incide en ese olvido nietzscheano del que hemos hablado anteriormente, sino que representa la demonización misma de un mal temido al que los hombres se esclavizan, apelando cuando menos, al «drama de la libertad». Los más frecuentes índices de mortalidad por cáncer se deben a conductas tan controlables y sujetas a responsabilidad moral como el consumo de tabaco o la dieta excesiva en grasas porcinas. Y sin embargo, nos preguntamos tantas veces, ¿por qué somos *nosotros* y no otros los que han de sufrir?

¿Cómo es posible el mal? Esta es -decíamos- sin duda una de las grandes preguntas de la filosofía y de la religión. Pero la pregunta a veces oculta ciertas respuestas. ¿Por qué existe el todo y no más bien la nada?

Pensar que todo conocimiento comienza prístinamente con la pregunta es una actitud algo ingenua. Solo es preciso observar a los niños. El que pregunta no lo hace desde el lugar ninguno, es decir desde la utopía. Preguntar significa establecer pragmáticamente ciertas evidencias, es decir, dar por sentadas ciertas cosas, a veces demasiadas. Pero la pregunta fascina, eso parece indudable.

Lo que Mandeville ejemplifica es que la pregunta por el Bien y por el Mal está mal planteada. Los ejemplos de productos comerciados en tiempo de Mandeville pueden trasladados a nuestra época y traernos consecuencias muy similares. Ejemplo de ello es el caso del coltán o columbita-tantalita, un metal del cual se extrae el tántalo metálico y el niobio que se usan en la fabricación de condensadores y otros componentes electrónicos por su resistencia al calor, lo que permite dar mayor duración a la carga eléctrica de las baterías. El *boom* de la tecnología electrónica ha hecho que el precio del coltán se dispare a más de 400 dólares el kilo, a la vez que ha provocado un grave desequilibrio sociopolítico en los principales países de donde se extrae. De hecho, el 80% de las reservas mundiales se encuentra en África, sobre todo en una zona de alta conflictividad bélica como la República Democrática del Congo, ocupada por los ejércitos de Ruanda y Uganda, donde más de 10.000 mineros recolectan en condiciones infrahumanas la arcilla rica en coltán. Son muchos los ruegos internacionales por no importar coltán, componente decisivo, por ejemplo, de cualquier teléfono móvil que cada uno de los occidentales utilizamos. Sin embargo, la enseñanza de Mandeville bien podría ser esta, ¿tiene sentido preguntarse por el mal si lo hacemos hablando con alguien desde nuestro aparato celular? ¿Y si lo hacemos calzados con zapatos deportivos fabricados en Pakistán, seguramente por mano de obra cuya edad sea inferior a los diez y seis años? ¿Y el transportista ecuatoriano que sirve a los occidentales europeos pedidos a domicilio? ¿Quién asegura que no se encuentra trabajando en condiciones precarias? Pero además, ¿quién es tan soberbio que considere como única responsabilidad la suya la hora de tratar estas injusticias? Entonces la pregunta ¿cómo es posible que exista gente malvada? tal vez se nos aparezca mucho mas entreverada en una compleja red social indispensable para poder tratar dicha pregunta y para poderla situar en su auténtica dimensión, mucho más pedestre, pero también más profunda y compleja de lo que a priori podría parecer. *Suum quoque tribuere*.

Witold Gombrowicz narra en uno de sus diarios un episodio en el que, mientras alguien (tal vez el propio escritor) tomaba el sol en una playa argentina, observó un escarabajo que se debatía patas arriba bajo el sol austral. El individuo le ayuda y, al volcarle, el insecto salva la vida. Sin embargo, algo más allá se percata de que otro escarabajo similar se encuentra en la misma circunstancia, y más allá otro, y aún otro... y otro más allá. Al fin se da cuenta de que está rodeado de escarabajos patas arriba, y se abisma en su responsabilidad, lamentando a partes iguales haber salvado a aquel primero y al mismo tiempo no poder ayudar a todos. Estaríamos, según esto, en un contraejemplo al caso del asno de Buridán. Por un lado, se trata del problema

de la acción libre en tanto indiferencia de determinaciones. Por otro, de la acción libre que origina una determinación infinita de responsabilidades.

Y sin embargo, Mandeville tal vez tomaría el ejemplo desde otra perspectiva, diríamos más prosaica. ¿A cuántos individuos, por ejemplo del sector hostelero, estaría ayudando el protagonista de la historia en una playa mientras disfruta de unas relajadas vacaciones? ¿Y cuántos podrían estar sacrificándose para poder cubrir las rentas de la Seguridad Social y financiar con sus impuestos las vacaciones (supóngase pagadas) de nuestro protagonista? ¿A cuántos debe el que esa historia haya podido ser publicada y conocida para que nosotros aquí la utilicemos? El viento que ha volcado a esos escarabajos ¿no podría volver a soplar? ¿Qué viento- podríamos preguntarnos- ha llevado al personaje hasta allí? ¿Con quién empieza y con quién termina la pregunta por el mal?

De este modo –concluimos- la pregunta por el mal yerra si comienza *ex nihilo*, por lo que es preciso considerar la naturaleza misma del preguntar. Formular preguntas como ¿por qué existe el mal? tal vez significa -decimos- un olvido de sí y, asimismo un desconocimiento de la compleja red de causas y efectos, esto es, de motivos y consecuencias que forman el mundo de las acciones humanas. A este respecto, el intento en encontrar una respuesta a tamaña pregunta podría resultar como la esperanza dejada en la caja de Pandora, a saber, la estrategia misma del mal frente a sus temerosos siervos. «Si uno examina el alma humana- sostiene el filósofo francés Allain- y la define debidamente, verá que el error no es nada y que la maldad no es otra cosa que la esclavitud.» Es preciso, pues, resignarse a la necesidad de Dios, que consiste, según Allain, en «la inercia de los corpúsculos». Por donde regresamos, «en virtud de una huida a uno mismo», a la Gracia pura de Dios, que en Spinoza es la necesidad de todo lo que acontece. «Que cada cual celebre a su manera el Pentecostés, que consiste en disfrutar de la felicidad de pensar, y perdone o no a Dios. Ésa es la idea más oculta y más apaciguadora». Rechazar al Pascal que no cesa de importunar a Dios con el Mal como hicieron Elifaz, Bildad y Sofar en la parábola de Job.

¿Cómo es posible que haya gente malvada? La pregunta, como decíamos fascina. Como también lo hace, diría Hobbes, la infatigable búsqueda por el control, por el poder, por el dios insondable. Y ello a pesar del reduccionismo, del puritanismo o de la falacia. Pues el mal se convierte una suerte de «tentación estética para quienes están hartos de las delicias cotidianas». Y sin embargo, a veces el mismo humanitarismo nos disuade de la respuesta misma. Pues la respuesta, como diría Kant, podría resultar extremadamente desoladora, sobre todo para espíritus poco preparados. Por eso, señala Kant, se trata de actuar «como si» (*als ob*) Dios velara por encima de todos nosotros, «como si» hubiera una teleología en el Universo, una armonía en la Naturaleza. Ahí residiría, según Kant, nuestra fuerza moral. *Crede, ut intelligas*. Como lo hacía el benévolo Kant con su criado Lampe, al cual le obligaba a creer que las normas morales no eran racionales, sino que provenían de mandatos divinos e inmutables. Como el «santo» Manuel Bueno insistía en inculcar la fe a sus ignaros feligreses mientras él se sumía en la



angustia y el descreimiento de un mundo sin Dios. Es la arrogancia de una cierta tolerancia que aboga por la esperanza una vez abierta la caja de Pandora. Arrogancia, tolerancia y esperanza disfrazadas de algo que huele a humano, demasiado humano.

Y sin embargo, el intelectualismo de Sócrates o Epicuro tal vez respondería a la pregunta de un modo muy distinto: conócete a ti mismo, procura cuidar tu jardín. Así hablaba Heráclito: «es necesario obedecer a lo que es común (*τὸ κοινόν*); sin embargo, a pesar de que el *lógos* se da en común, «la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia propia, particular (*ιδίαν φρόνησιν*)». (DK 22B2)

Pues ciertas preguntas tan redondas y absolutas a veces esconden ese olvido del Bien y del Mal, los cuales parecen convertirse en el lujo de la bonhomía de alta cuna, que se escandaliza por las calamidades y masacres del mundo pero que, como Kant a su criado, o como la aristócrata decimonónica al oír hablar sobre las nuevas teorías evolutivas de Darwin dijo una vez espantada: será verdad que todos provenimos del mono; pero mejor será que no se entere la servidumbre.

© José A. Santiago Sánchez